

САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ И ПРОБЛЕМА СТАНОВЛЕНИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ*

А.Ю. ШЕМАНОВ

Тема идентичности начинает широко обсуждаться за рамками узко философской и логической проблематики тождества с момента возникновения интереса к явлению кризисов идентичности. Это явление было описано Э. Эриксоном как патологическое состояние дезориентации личности, но еще в годы Второй мировой войны и сразу после нее понятие кризиса идентичности оставалось сугубо специальным. Однако на исходе 1960-х годов его статья на тему «Идентичность» появляется в энциклопедии по социальным наукам¹, и тем самым подтверждается, что проблема вышла далеко за рамки медицины или клинической психологии.

Сегодня понятие идентичности толкуется различно: как комплекс культурных особенностей, конфессиональных отличий, особенностей развития, сложной структуры личности и т.п. При этом проблема кризиса идентичности отступает на задний план.

В качестве примера можно сослаться на идеологию инклюзивного образования. Одним из центральных ее пунктов является убеждение, что включение людей с особыми образовательными нуждами в систему образования должно строиться на уважении их права на *отличие*, т.е. на сохранение идентичности², тогда как концепция нормализации самим своим наименованием утверждает необходимость культурной ассимиляции включаемой группы или индивида³.

Ключевым моментом самоидентификации выступает самоотличение⁴, а важнейшим условием становления идентичности оказывается инициация способности к самоотличению — т.е. субъективности⁵. (Субъективность рассматривается мной в более широком смысле — как способ самоотличения, а не в том специальном значении, который термин «субъективность» и «субъект» приобрели в рамках философии и культуры модерна⁶.) Отмеченная выше смена проблематики идентичности — от преимущественного внимания к кризису идентичности к акценту на принятие идентичности другого с присущими ему отличиями — отражает изменение способа самоотличения, т.е. характера субъективности. А прояснение данных тенденций требует такого концептуального аппарата, который позволил бы анализиро-

* Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Становление субъектности и рефлексивности человека в практиках культуры», грант № 12-03-00499.

вать идентичность в процессе становления субъективности, т.е. как способ самоотличения.

Постановка проблемы становления субъективности человека требует принять во внимание замеченную П. Рикёром двойственность феномена идентичности, в котором наличествуют два несовпадающих аспекта, а именно: постоянство (*idem*) и тождество с собой в отличие от других (*ipse*)⁷. В первом случае идентичность, тождество несет значение «того же» (*idem*) как неизменного, а не изменившегося (по содержанию — свойствам, сущности, субстанции). Во втором случае (*ipse*) идентичность предстает как самость, я сам в отличие о другого (я сам, а не кто-то другой сделал нечто).

В. Хесле в своей работе о кризисах индивидуальной и коллективной идентичности представляет ее как механизм *сохранения* во времени личности или группы. Причем это сохранение обеспечивается благодаря различию «я» (*I, ego*), представляющего саму функцию идентификации, и «самости» (*self*), в которой «я» выступает как предмет, или содержание идентификации⁸. В анализе Хесле до некоторой степени редуцируется противоречивость самости, ее внутреннее расщепление, составляющее неотъемлемую принадлежность субъективности как самоотношения. Субъективность при этом выступает как уже наличная составляющая идентичности («я» как функция идентификации), находящаяся в сложных отношениях отрицания и присвоения своей самости как содержания, которое она от себя отличает и с которым она себя идентифицирует. Поэтому, как мне представляется, в отношении постановки вопроса о становлении субъективности подход Рикёра к двойственности идентичности более продуктивен.

Важно, что для Рикёра самость конституируется собственным актом отличия от другого, а не тем постоянным содержанием, с которым «я» себя идентифицирует. Видимо, можно сказать, что самость в смысле Рикёра включает в себя оба различаемых Хесле аспекта идентичности, но они рассматриваются в перспективе жизни самости как непрерывно возобновляемой диалектической игры постоянства и изменчивости в ее собственном проживании себя как самости. Именно поэтому подобный подход в большей мере соответствует задаче анализа самоидентификации как самоотличения, т.е. в контексте становления субъективности.

Согласно Рикёру, это проживание себя как самости происходит благодаря опосредованию ее повествованием. Поэтому Рикёр переходит к определению самости, проявляющей себя в «жизненной истории» (*life story*), с помощью анализа идентичности повествования. Для этого вначале он рассматривает процесс завязывания интриги как конститутивный элемент композиции повествования, чтобы затем обратиться к идентичности персонажей истории, подходя к

определению самости повествующего через соотнесение рассказчика с персонажами рассказываемой истории⁹.

Для Рикёра такой подход к определению самости через повествование неслучаен: в другой своей работе он вводит понятие герменевтики социального действия, которое (социальное действие) понимается преимущественно как деяние говорящего человека. Именно поэтому действие имеет «изначальное сходство с миром знаков»; будучи действием говорящего человека, оно строится с помощью символов, правил и норм, т.е. предполагает систему значений¹⁰. Таким образом, это дает возможность Рикёру, с одной стороны, говорить об интеллигибельности сферы практики, аналогичной умпостигаемости текстов, а с другой — рассматривать эту интеллигибельность как производную от таковой символических систем. Действие потому доступно для интерпретации его внешним наблюдателем, что оно понимается и интерпретируется самим деятелем с помощью систем символов¹¹.

Рикёр отмечает, что «символические системы благодаря своей способности структурироваться в совокупности значений имеют строение, сопоставимое со строением текста»¹². Далее он приводит пример такой культурной практики, как обряд, и утверждает, что понять его смысл невозможно, «не определив его место в ритуале как таковом, а место ритуала — в контексте культа и место этого последнего — в совокупности соглашений, верований и институтов, которые создают специфический облик той или иной культуры»¹³. Хотя система значений реализуется в речи и опирается на язык, но эта символическая система представляется ему «в качестве глубоко внедренной в сам процесс действия и взаимодействия»¹⁴. Рикёр говорит о тексте в смысле символической текстуры действия, наличие которой делает действие поддающимся прочтению¹⁵. Можно сказать, в анализе умпостигаемости практики Рикёр наметил более широкий взгляд на проблему возможности прочтения и интерпретации действия как осмысленной символически опосредованной практики.

Это позволяет поставить вопрос об идентичности как самости (*ipséité*) не только применительно к идентичности субъекта в речевых практиках, как он ставится самим Рикёром, когда он говорит о повествовательной (нарративной) идентичности, но и применительно к иным символически опосредованным практикам (например, к обряду).

В этой связи интересно рассмотреть особенности архаического мышления, которое характеризуется И.М. Дьяконовым как «тропическое» (от слова «троп»), и предложенное Л.С. Выготским понятие комплексного мышления (примерами которого для него являются мышление детей младшего возраста и идентификация себя представителями культур архаического типа). Эти примеры позволяют осуществить своеобразный мысленный эксперимент: попробовать

представить себе иную систему отношения к миру, включающую и другой тип символической системы, и другой тип субъективности, возникающий в рамках такого символически опосредованного способа отношения к миру.

И.М. Дьяконов, анализируя особенность функционирования словесной речи в древних языках, обратил внимание, что использование, казалось бы, одной и той же лексической единицы характеризуется неоднозначностью, которую вместе с тем нельзя отождествить с полисемией¹⁶. Если в шумерском языке говорится — «солнце — птица», то было бы неверно понимать это как сравнение, поскольку нет понятия птицы вообще или солнца вообще, а обобщение происходит в самой речевой практике на основе конкретных образов, тесно сплетенных с указывающими на них словами. У солнца и птицы есть общий образный признак — парить, висеть в небе и в то же время медленно двигаться по небосклону, и выражение через сопоставление образов дает тоже образное обобщение, т.е. является указанием на нечто, происходящее сейчас с солнцем, на то, что солнце висит в небе, медленно двигаясь по небосклону. Но эта мысль не может быть выражена в общем виде, не существует в виде абстрактного понятия, как не существует и абстрактных понятий солнца или птицы, а также глагола для выражения их общего признака «парить в небе»

Поэтому неслучайно в таких языках могут быть не дифференцированы части речи — прилагательные, существительные, глаголы¹⁷. Так, значение, приблизительно соответствующее прилагательным «круглый, блестящий», возникало из сочетания лексических единиц со значением «источник воды, глаз»¹⁸. Эти объекты характеризуются округлостью и блеском, и потому сочетание их имен, воспринимаемых подобного типа сознанием как часть самого объекта (согласно Л.С. Выготскому. См. об этом далее), может использоваться для выражения данного признака. Однако слова (и понятия) и для круглого и блестящего, и тем более для признака вообще отсутствуют: ведь это не вещи, и потому они не могут именоваться. А соответственно, представление о них можно выразить лишь с помощью сопоставления вещей посредством сочетания их имен. Таким образом, хотя мысль и реализуется только в речевой деятельности, вплетенном в деятельность с вещами, но она уже обладает формой самостоятельного существования по отношению к последней.

При подобном способе существования значений невозможно говорить и об идентичности как неизменности (*idem*) в отличие от тождества с собой (*ipse*). Здесь весь мир полон сущностей (*idem*), неразличимых с самостью в смысле *ipse*, поскольку нет средств выделить нечто как *idem* в отличие от *ipse*.

И тогда важно ответить на вопрос: чем же все-таки отличается употребление речи и вообще символов от самой деятельности с ве-

щами? Или точнее — почему можно говорить о том, что данная синкретическая символическая деятельность уже является собственно символической, и в чем ее отличие от «символической» деятельности животных или даже антропоидов? Ведь высшие животные, например, шимпанзе, способны к имитации реальных действий для информирования сородичей о своих намерениях, когда одна особь стремится побудить другую к имитируемому действию. Л.С. Выготский упоминает опыты В. Келера, в которых описывалось, как шимпанзе способны выражать свои желания и побуждения¹⁹.

Безусловно, изобразительное и языковое творчество эпохи появления первых государств, таких как древний Шумер, к тому же уже имевших письменность, является символической деятельностью в другом смысле, чем символические действия животных, т.е. имитационные действия, являющиеся средством коммуникации. И сама письменность представляет собой пример условного обозначения (хотя условного, видимо, тоже несколько в другом смысле, чем у нас). Памятники древней письменности, запечатлевшие повествования-мифы, позволяют говорить о наличии символической системы, принцип целостности которой и представлен в композиции и связности мифологического повествования.

Однако, ставя вопрос о символизме, нельзя не отметить, что символическая реальность оказывается здесь другого рода, отличная от нам привычной. Знак указывает на значение не так, что образ как означающее отсылает к готовому, используемому в разнообразных текстах языковому значению, которое как бы ожидает того, чтобы быть вызванным из символического идеального мира актом его выражения. Смысл выражается только в акте указания на отношение тождества, возникающее в их сопоставлении и это сопоставление, удерживающее, как для солнца и птицы в приведенном примере, общее — парить, медленно двигаясь, в небе. В данной символической системе это общее значение никак иначе, кроме как в таком наглядно-практическом сопоставлении, выражено быть не может: нет даже глагола для выражения этого действия.

Пример уже иного использования символа представлен Платоном в диалоге «Гиппий больший», где этот персонаж в ответ на вопросы Сократа о том, что же такое прекрасное само по себе, перечисляет различные красивые вещи. Здесь общее может быть названо в качестве именно общего, хотя оно еще и сливается с самой наглядно данной вещью (предметом, занятием, чувством и т.п.). Это явствует из утверждения Гиппия, когда он говорит в ответ Сократу, что то, *что* является прекрасным и то, чем является *само прекрасное*, одно и то же²⁰.

Л.С. Выготский, размышляя о формах мысли, генетически преемствующих понятийному мышлению, и указав на явление партиципации, описанное, в частности Л. Леви-Брюлем как особенность

«первобытного мышления» (*mentalité primitive*), объясняет его через понятие комплексного мышления²¹. По мнению Л.С. Выготского, и маленький ребенок, и представитель примитивных народов не использует еще понятия как средство обобщения опыта посредством слова, применяя в качестве средства обобщения комплексы²².

Л.С. Выготский так описывает работу подобного мышления: «Слово связывается для ребенка с вещью через ее свойства, вплетаясь в их общую структуру. Поэтому ребенок в наших опытах не соглашается с тем, что можно было бы пол называть стаканом («по нему ходить нельзя будет»), но делает стул поездом, изменяя в игре его свойства, т.е. обращаясь с ним как с поездом... Изменить название — значит для него изменить свойства вещи»²³.

При таком способе обобщения, по Выготскому, становится неизбежной партиципация, «т.е. отнесение какого-либо конкретного предмета одновременно к двум или нескольким комплексам и отсюда многоименное название одного и того же предмета»²⁴. Фактически утверждается, что при подобном устройстве мысли идентичность предмета будет с необходимостью выражаться совокупностью имен всех комплексов, в которые входит данный предмет.

В контексте наших размышлений это объяснение побуждает поставить ряд вопросов. Каков характер символической реальности в рамках так организованного мышления? Какова функция имени и вообще символа, и что означает идентификация — т.е. что собой представляет идентичность, тождество, как оно может существовать и выражаться?

Эти вопросы тем более актуальны, что Л.С. Выготский не считает возможным говорить об использовании ребенком знака: «То, что возникает к началу образования речи у ребенка, есть не открытие, что каждая вещь имеет свое имя, а новый способ обращения с вещами, именно их называние»²⁵. Он полагает, что подобное называние выступает у маленького ребенка не как своеобразная форма символического опосредствования, а как продолжение и усложнение под влиянием общения со взрослыми его естественных способов обращения с предметным миром, которое еще не знает знакового опосредствования²⁶. Окончательное формирование знакового опосредствования как психической функции Выготский относит к подростковому возрасту, когда становится возможным «овладение течением собственных психологических процессов с помощью функционального употребления слова и знака»²⁷.

Означает ли это, что, начиная говорить, ребенок лишь открывает новый способ обращения с вещами (называние), а не реальность символического, хотя и иначе существующую?

Этому, по-видимому, противоречат современные данные о когнитивном развитии ребенка. Как оказалось, дети начинают использовать указательный жест в его *знаковой* функции, отличной от хватательной,

после того как у них формируется способность вычленять объекты из переживаемой ими ситуации и объединять их в независимые от ситуации системы на основе понимания функциональных отношений между образующими систему объектами (такие системы А.Д. Кошелев²⁸ называет партитивными). Эта способность вычленять объект как отдельный от ситуации, в которой он переживается, появляется у детей, как пишет Кошелев, примерно в возрасте от 1,5 до 2 лет. Причем в речевом развитии ребенка этому отвечает переход от холофраз, обозначающих переживаемую ситуацию, в которой они произносятся как целое к так называемой телеграфной речи²⁹. Способность же дифференцировать *знаковую* функцию указательного жеста от хватательной формируется к концу этого периода, начиная примерно с 2 лет жизни³⁰.

Важно, что, в отличие от детей, шимпанзе не способны использовать указательную, знаковую функцию жеста в отрыве от его функции имитации хватательного движения, что показывает ее неотделенность от хватательной³¹.

Кажется резонным предположить, что не только речевое развитие ребенка, но и предшествующее этому развитию и, по-видимому, его обуславливающее формирование нового отношения к воспринимаемому миру является не чисто биологическим, естественным процессом, а результатом освоения начатков культурного отношения к миру своей жизни. Иначе говоря, отношение, которое строится на основе вычленения особой символической реальности как условия и средства самоотличения человека.

О возникновении у ребенка способности к самоотличению говорит формирование у него возможности обманывать. Эта возможность намеренного обмана предполагает способность выражения в качестве особой *реальности* отличия от реального — отличия, которое *отрицает* реальность. В этом смысле любое собственно намеренное действие предполагает в своей основе шелеровское «пробное устранение характера действительности»³². Мы можем обманывать и распознавать обман, поскольку способны *выразить* для себя (и другого) при помощи символов свои *намерения*, можем *символически оперировать с феноменом* намерения, с *отличием* внутреннего и внешнего. Животные, например высшие обезьяны, могут «считывать» намерения других особей по их поведению и даже предвосхищать их реакцию на свои действия. Опираясь на свой опыт и практический интеллект, они способны строить поведение таким образом, чтобы не привлечь внимание другого животного к желаемой пище или отвлечь от нее. Но все эти действия, не получая символического выражения, имеющего самостоятельную реальность, свойственную культурной системе, не становятся собственно обманом, т.е., будучи «обманом в себе», они не превращаются в «обман для себя». Такой обман не демонстрирует реальность самоотличения, которая опирается на выделение символической системы как особой реальности.

Вернусь теперь к проблеме определения специфики символической реальности и самоотличения человека в архаических культурах, подобных древнему Шумеру.

Символическая система этого типа обладает рядом особенностей. С одной стороны, о ее самостоятельной реальности как системы говорит наличие в этот период письменности, связанных мифов-повествований, использование композиции в изображениях. С другой стороны, эта связность и реальность символической системы, как было сказано, другого рода, чем в более поздний период, чем даже в античной Греции. Уже упоминалось, что И.М. Дьяконов характеризует мышление, выражающее себя в текстах данной эпохи как мышление «тропическое»³³, целиком построенное на своего рода тропах (метафорах и т.п.). Но это метафоры особого рода, их не совсем верно отождествлять с метафорой не только в современном смысле слова, но даже в том смысле, который придавала этому термину классическая античность, т.е. это не перенос значения за счет обнаружения сходства в различном. Об этом же писала и О.М. Фрейденберг, доказывая, что миф еще не знает метафор (например, «железное небо» у Гомера — железное в буквальном, а не переносном смысле, хотя этот буквальный смысл далек от нашего), поскольку мышлению человека, живущего образами мифа, незнакомо отвлеченное от образа значение³⁴.

Продуктивным в описании данного типа метафоры представляется подход П. Рикёра³⁵. Он ставит задачу показать, что образность метафоры является не остатком натуралистического психологизма, а элементом системы выражения смысла³⁶, и это позволяет прояснить, в чем же заключается самостоятельность символической системы. Системы, которая обуславливает способность человека к самоотличению и «пробному устранению характера действительности», лежащему в основе его освобождения от захваченности жизненной ситуацией.

Случай метафоры важен в связи с нашей темой еще и потому, что метафора, определяемая Рикёром как предикативная ассимиляция (уподобление)³⁷, включает в себя категорию сходства, а эта категория предполагает одновременно и объединение, и противопоставление тождества и различия. Таким образом, мы возвращаемся к проблеме идентичности в ее двойственности, представленной в различии *idem* и *ipse*, причем эта двойственность, как уже говорилось выше, воплощена в определении идентичности как самости. Идентичность самости, как мне представляется, может возникать на пути своего рода метафорического процесса, который, уподобляя элементы символической системы друг другу, одновременно удерживает их как не совпадающие друг с другом. Тождество возникает, поскольку возникает и различие.

При натуралистической интерпретации сходства для объяснения феномена метафоры может возникать порочный круг, поскольку тождество значения объясняется наличием чувственно восприни-

маемого сходства, которое опирается на отнесение сходного к одной категории, т.е. на тождество значения. Именно это заставляет многих исследователей, упоминаемых Рикёром в работе «Живая метафора», видеть в сходстве чуждый семантическому анализу психологизм и искать другие объяснения. Рикёр же отмечает, что совсем не обязательно предполагать непреодолимый разрыв между семантикой и психологией и именно «теория метафоры предоставляет нам уникальную возможность признать наличие у этих областей (семантики и психологии) общей границы»³⁸.

Основание для поиска этой общей границы он усматривает в кантовском учении о продуктивной способности воображения и априорной схеме временного синтеза воображения. Предикативная ассимиляция, осуществляемая в процессе создания метафоры, опирается на возможность «видеть как», которая позволяет в метафорическом процессе заново возникнуть смыслу в качестве основания для уподобления образов³⁹. В таком случае возможность «видеть как» (например, если для Диониса чаша то же, что щит для Ареса, то можно сказать: Дионисов щит или Аресова чаша) свидетельствует о том, что видение здесь это не просто естественное чувственное восприятие, а одновременно операция, осуществляемая над значениями чувственных образов и предполагающая самостоятельность символического процесса. Но как может выглядеть эта самостоятельность?

Очевидно, что самостоятельность системы значений, выраженная в рассматриваемых И.М. Дьяконовым памятниках шумерской письменности, отличается от той, что реализована в гомеровском эпосе, который анализирует О.М. Фрейденберг, и от той, которую изображает Платон в уже упомянутом диалоге «Гиппий больший». А тем самым в каждом из этих случаев по-разному строится и идентичность как самость, которая возникает как своего рода результат метафорического процесса, уподобляющего значения чувственных образов и порождающего на этой основе новые значения.

Иллюстрируя тезис о тропическом характере архаической системы выражения (и мышления, которое за ним стояло), И.М. Дьяконов показывает, как возникает значение в шумерском языке (III тысячелетие до н.э.). Так, «имущество» обозначалось двумя иероглифами, которые вместе дают значение «вещь руки», соответственно, понятие «приданое» выражалось сочетанием, которое можно передать как «вещь, женщине приставленная»⁴⁰. Иероглиф «вещи» выступает здесь как будто в функции носителя абстрактного значения. Интересно, что сам иероглиф, которому в упомянутых сочетаниях мы придали абстрактное значение «вещи», представлял собой иероглиф, изображающий «миску». При этом Дьяконов отмечает, что в тот период все имущество месопотамца хранилось в глиняной посуде — например, в больших чанах, но мелкие вещи могли храниться и в мисках или тазах. Могла

также иметься в виду и каша как обычное содержимое миски, т.е. миска с кашей. Причем тот же иероглиф использовался для обозначения других слов — глагола «класть» и существительного «хлеб, чурек».

Приведенный ряд примеров показывает, что общее значение возникает в процессе своего рода смыслового уподобления связываемых в речи очень конкретных образов. И слово, и письменный знак, используемый для его обозначения, не имеют устойчивого смысла, в то же время они соотнесены со спектром образных референтов, предполагающих заданную обычаем определенную практику. Их смысл возникает из сопоставления в речи образных референтов слова или письменного знака — путем процесса, который напоминает предикативную ассимиляцию, имеющую место в метафоре. Значение «вещь» образуется на основе сближения двух функций глиняной посуды — как вместилища различного содержимого, что позволяет этому слову фигурировать в роли своего рода субъекта для другого предиката (приданое — вещь, женщине приставленная), и внутреннего содержимого этой посуды, что позволяет отождествлять его с самыми различными предметами по признаку «быть содержимым». Общее значение строится на основе образного единства двух функций, но это же единство оказывается средством построения связанных с данным словом других символических обобщений опыта, и тем самым — средством придания им самостоятельности системы выражения. В такой системе находит свое воплощение символизм, т.е. способ систематического обобщения опыта, опирающийся на два взаимообусловленных момента — самостоятельную по отношению к обобщаемым ситуациям реальность средств обобщения и самоотличение осуществляющего обобщение субъекта.

Шумерское слово «вещь» можно рассмотреть в качестве образной модели идентичности как самости (модели, возможно, не единственной). Быть собой означает здесь быть вместилищем различных свойств, т.е. быть открытым к спектру возможных сочетаний — действий, качеств, выражаемых другими образами-символами, образами-носителями своих спектров значений. И одновременно быть собой означает быть содержимым различных сочетаний с другими. Здесь постоянство является в процессе непрерывного сопоставления с иными образами-символами. Оно и текуче, и статично в одно и то же время.

В образе, представленном иероглифом («миска»), пересекаются различные линии его смыслового наполнения, так что данный символ выступает в роли образного переключателя значений речи, вплетаемой месопотамцем в деятельность с предметами его обихода. Тем самым образ представляет собой схему синтеза этих линий осмысления жизненной практики в продуктивном воображении (т.е. в творческом воображении, создающем «в образе» единство многообразия различных, но предполагающих друг друга функций данного предмета).

Если метафорический процесс рассмотреть в качестве модели построения идентичности как самости, то появляется возможность не только для понимания различных типов культурного символизма и реализующей себя в нем субъективности (т.е. способа самоотличения), о чем речь шла выше, но и для разрешения той присущей современности апории идентичности, с подхода к описанию которой начата данная статья. Эта апория современной идентичности имеет две формы выражения, по-разному выступая то в виде кризиса самоидентификации, то в преувеличенном настаивании на суверенности отличия. В первом случае человек ощущает себя неравным себе, как бы утрачивая свою идентичность, хотя ее достижение продолжает восприниматься им как норма и императив. Во втором случае утверждается суверенность особенностей каждого, так что он как бы не нуждается в коммуникативном единстве с другими и в отстаивании перед ними своей идентичности. Но при этом каждому другому — тоже в качестве нормы и императива — почему-то навязывается необходимость принятия суверенных отличий, что порождает новый образец идентичности, выражающий себя в рефлексивно последовательном дискурсе толерантности, а также в риторике и практике борьбы за легитимность отличия.

Возможность разрешения этой апории появляется на основе того, что метафорический процесс, создавая смысловую схему синтеза в продуктивном воображении образного многообразия различного, синтезирует тождество и различие, оставляя их в то же время не подчиненными друг другу и открытыми к новым смысловым и вместе с тем чувственно-практическим синтезам. В этих синтезах, схемы которых представляют присущие различным культурам метафорические процессы, человек рассматривается как субъективность, способная быть основанием осмысленности собственных практик, а не только выполнять роль контролирующей инстанции по отношению к деятельности своего сознания, т.е. ему предоставляется возможность (и право) быть и, что еще важнее, *становиться* субъектом своего жизненного мира⁴¹. В такой перспективе снимается жесткая дихотомия между правом на индивидуальную идентичность как квинтэссенцию своеобразия и обретением идентичности как освоением суверенной системы культурных символов, а сами эти понятия (своеобразие идентичности и культурной системы) теряют для человека характер детерминирующих его неподвижных качеств, становясь по своему содержанию результатом постоянного переосмысления их в процессе освоения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Erikson E.H. Identity, psychosocial // International Encyclopedia of the Social Sciences. — N. Y.: The Macmillan Company & The Free Press. 1968. Vol. 7. — P. 61 — 65.

² См.: *Slee R.* Beyond special and regular schooling? An inclusive education reform agenda // *International Studies in Sociology of Education*. 2008. Vol. 18, № 2. – P. 99 – 116.

³ См.: *Леонгард Э.И., Краснова Н.А., Пирожник Н.Т., Прудникова М.С.* Инклюзивное образование в различных условиях интеграции // *Инклюзивное образование*. Вып. 1. – М., 2010. – С. 139 – 148.

⁴ См.: *Шеманов А.Ю.* Самоидентификация человека и культура. – М.: Академический проект, 2007. – 479 с.

⁵ См.: *Шеманов А.Ю.* Рефлексивность культуры и субъективность человека // *Метаморфозы разума в европейской культуре: к философским истокам современных проблем образования* / отв. ред. О.К. Румянцев. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 401 – 474.

⁶ См., например: *Рено А.* Эра индивида. К истории субъективности. – СПб.: Владимир Даль, 2002.

⁷ См.: *Рикёр П.* Повествовательная идентичность // *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. – М., 1995.

⁸ См.: *Хёсле В.* Кризисы индивидуальной и коллективной идентичности // *Вопросы философии*. 1994. № 10. – С. 115.

⁹ См. там же. – С. 21 – 22, 33 – 37.

¹⁰ См. там же. – С. 10.

¹¹ См. там же. – С. 12.

¹² Там же. – С. 11.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. – С. 13.

¹⁵ См. там же. – С. 12.

¹⁶ См.: *Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. – М.: Наука, 1990. – С. 40.

¹⁷ См. там же. – С. 28.

¹⁸ Там же. – С. 40.

¹⁹ *Выготский Л.С.* Мышление и речь. Гл. 4. I. – М.: Лабиринт, 1999. – С. 85.

²⁰ См.: *Платон.* Гиппий больший. 287d // *Платон.* Соч. В 3 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1968. – С. 160.

²¹ См.: *Выготский Л.С.* Мышление и речь. Гл. 5. XIII. – С. 147 – 150.

²² См. там же. – С. 149.

²³ *Выготский Л.С.* Орудие и знак в развитии ребенка // *Выготский Л.С.* Собр. соч. В 6 т. Т. 6. Научное наследство / под ред. М.Г. Ярошевского. – М.: Педагогика, 1984. – С. 15.

²⁴ *Выготский Л.С.* Мышление и речь. Гл. 5. XIII. – С. 148.

²⁵ *Выготский Л.С.* Орудие и знак в развитии ребенка. – С. 15.

²⁶ См. там же.

²⁷ *Выготский Л.С.* Мышление и речь. Гл. 5. III. – С. 124.

²⁸ См.: *Кошелев А.Д.* О качественном отличии человека от антропоида // *Разумное поведение и язык*. Вып. 1. Коммуникативные системы животных и язык человека. Проблема происхождения языка. – М.: Языки славянских культур, 2008. – С. 201 – 205, 218 – 223.

²⁹ См. подробнее там же. – С. 221 – 223.

³⁰ Положение о том, что у двухлетнего ребенка указательная функция жеста отделяется от хватательной, выдвигается А.Д. Кошелевым в упомянутой статье

(См. там же. – С. 222 – 223), данный тезис опирается на интерпретацию эксперимента Р. Гårdenfors (2003).

³¹ См.: Кошелев А.Д. О качественном отличии человека от антропоида.

³² Шелер М. Избр. произв. – М.: Гнозис, 1994. – С.163.

³³ См.: Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. – С. 24.

³⁴ См.: Фрейденберг О.М. Происхождение греческой лирики. – URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/freydenberg1.htm>

³⁵ См.: Рикёр П. Живая метафора. Функция сходства // Теория метафоры. – М., 1990. – С. 435 – 455.

³⁶ См. там же. – С. 438.

³⁷ См.: Рикёр П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // Теория метафоры. – М., 1990. – С. 421.

³⁸ Рикёр П. Живая метафора. Функция сходства. – С. 446.

³⁹ См. там же. – С. 450 – 453.

⁴⁰ Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. – С. 24 – 25.

⁴¹ Ср. трактовку апории современной субъективности в книге: Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. – С. 21 – 22.

Аннотация

В статье делается попытка связать смысловой сдвиг в понимании идентичности, который наблюдается в современных дискуссиях, с изменением способа самоотличения, присущего субъективности. Проблема субъективности и самоотличения рассматривается в связи с двойственностью идентичности, отмеченной Полем Рикёром. В статье аргументируется, что уже на ранних этапах становления человека (и в его онтогенезе, и в его истории) можно говорить о самоотличении и формировании субъективности, несмотря на то, что в культурном арсенале человека еще отсутствуют средства субъективного контроля за деятельностью своего сознания. Представляется, что концепция метафоры, предложенная Полем Рикёром, может служить инструментом интерпретации процессов становления идентичности как субъективности, а также апорий современного понимания идентичности.

Ключевые слова: идентичность, самость, самоотличение, становление субъективности, метафора, Поль Рикёр, архаическая культура, современность.

Summary

In the article an attempt is made to bind the meaning shift in the identity interpretation which is presented in the contemporary discussions with the change of the self-distinction mode belonging to subjectivity. Problem of subjectivity and self-distinction is discussed in connection with the ambiguity of identity noted by Paul Ricoeur. As the article argument it is possible to say that self-distinction and the formation of subjectivity take place in the early stages of human becoming (ontogenetic and historical), despite there is no cultural means of subjective control of the mind activity yet. The metaphor conception supposed by Paul Ricoeur seems to serve as a tool for the interpretation of identity becoming, as well subjectivity formation and difficulties of the contemporary interpretation of identity.

Keywords: identity, self, self-distinction, becoming of subjectivity, metaphor, Paul Ricoeur, archaic culture, modernity.